

# Ortega y su filosofía no escrita

**Antonio Pintor-Ramos**

## **Resumen**

Al lado de su formidable labor cultural, Ortega y Gasset acarició la pretensión de ofrecer una filosofía original, capaz de hacer frente a la crisis que le tocó vivir. Esa filosofía, según su propio proyecto, debía plasmarse en unas obras fundamentales que no se llegaron a escribir y sólo nos han llegado en estado de esbozo programático. Esta situación, determinante para “la filosofía” de Ortega, quizá se explique en buena medida por las dificultades internas para su articulación sistemática.

## **Abstract**

Along with his enormous cultural endeavors, Ortega y Gasset contemplated the idea of offering an original philosophy that would be capable of dealing with the crisis during his time. This philosophy, according to his own project, might have been projected on some of his fundamental yet unwritten works that have reached us in the form of a programatic outline. This situation, crucial for “the philosophy” of Ortega can be explained perhaps by the internal difficulties that hindered it to be articulated systematically.

## *1. El intelectual y el filósofo*

Cuando se cumple medio siglo de la desaparición de Ortega no puede negarse que su influencia en la filosofía en España, e incluso en muchos países de lengua española, resultó tan determinante que se puede hablar, sin ningún género de hipérbole, de un antes y un después de Ortega. Sin embargo, el alcance y el relieve de “la filosofía” de Ortega en la Historia general de la filosofía es un asunto confuso, que una y otra vez parece necesitar que se rescate de un olvido al que misteriosamente tiende, sin que incluso hayan desapa-

recido las viejas actitudes pasionales a favor y en contra que ya se suscitaron en vida del autor; el importante trabajo textual, nuevos enfoques interpretativos, el análisis de las corrientes de la época no parecen conseguir afianzar unos trazos mínimamente estables. El caso es que en la producción *filosófica* de Ortega falta la obra —o “las obras”, ni siquiera esto es claro— que el filósofo preconizaba como destinada a conformar el núcleo de esa filosofía; esa obra, incontables veces anunciada, no fue publicada y, según todos los indicios, tampoco fue escrita<sup>1</sup>; pero una obra filosófica no escrita vale lo mismo que una obra no pensada y, por tanto, en la práctica es una obra inexistente, como el propio autor reconocía: “Lo inexpreso e informado, esto es, lo mudo no ha sido pensado y como no ha sido pensado no es sabido y queda secreto”<sup>2</sup>. Parece, pues, que hay que asumir como hecho definitivo que a “la filosofía” de Ortega le falta su núcleo y esto no puede ser indiferente ni para esa filosofía ni para el lugar que busca en una historia ya alejada en el tiempo.

Esa ausencia obliga a una reconfiguración del conjunto de la obra de Ortega, pues escritos planteados como periféricos en función de aquellos esperados como nucleares cambian su posición en el conjunto e incluso es probable que ese conjunto, si ha de llamarse “filosofía”, adquiera una figura nueva que no era la que ambicionaba su autor: “Entre los diversos nombres con que cabe caracterizar una personalidad tan rica como la de Ortega, es el de ‘intelectual’ el que mejor le cuadra... El intelectual se caracteriza por el uso público de la inteligencia, no sólo en aquellas cuestiones en que es especialista, sino en cuantas conciernen al destino de su comunidad. Se trata, por consiguiente, de una nueva figura de la inteligencia, vigilante y lúcida, militante y misionera en función pedagógica, empañada en exponer y confirmar la sana razón común que trabaja espontáneamente en el

---

<sup>1</sup> La nueva edición crítica de los escritos de Ortega, de la que en el momento de escribir estas páginas sólo han aparecido los dos primeros volúmenes, mejora sustancialmente la atrabiliaria e incompleta edición anterior. Pero, salvo sorpresa monumental, no es probable que afecten al tema aquí tratado. Como el tema tratado corresponde básicamente al último tramo de la vida de Ortega, tendremos que seguir recurriendo a la edición hasta ahora habitual.

<sup>2</sup> *Unas lecciones de metafísica: Obras completas*, XII (Madrid, Alianza Editorial/Revista de Occidente 1983), p. 80. Como es sabido, los tomos de esta colección —excepto el que acabo de citar— conocieron distintas ediciones en las que ni siquiera se tuvo el cuidado de conservar la paginación; para no confundir al lector, la primera vez que cite cada tomo aportaré sus datos bibliográficos y, luego, utilizaré la sigla OC, seguida de número romano (tomo) y arábigo (página), explicitando siempre el título del escrito al que se refiere.

seno de la vida”<sup>3</sup>. Se trata, pues, del sentido fuerte del término “intelectual”, no el mero “dedicado preferentemente al cultivo de las ciencias y las letras” (Diccionario RAE), sino el guía intelectual de la comunidad que se compromete con su destino, es decir, el sentido que adquirió el término a raíz de la histórica intervención de Zola en el caso Dreyfus. El intelectual no ha de ser necesariamente un filósofo (Zola no lo era) y, si lo es, no necesita una filosofía técnicamente bien articulada y, mucho menos, una filosofía original. Sin embargo, Ortega era un filósofo por vocación y profesión, sin que ello quede alterado por la amplitud de campos que su trabajo “intelectual” le llevó a tocar y que él mismo destacaba como justificación de posibles carencias: “Yo tengo que ser, a la vez, profesor de la Universidad, periodista, literato, político, tertulio de café, torero, ‘hombre de mundo’, algo así como párroco y no sé cuántas cosas más”<sup>4</sup>; claro que el aparente tono de queja no debe ocultar que se trata de algo buscado conscientemente y desde joven, pues “el precipitado que los años de estudio en Alemania dejaron en mí fue la decisión de asumir íntegro y sin reservas mi destino español”<sup>5</sup>. Pero el destino español de un filósofo en 1910 era la carencia de espacio para su trabajo y la formidable labor cultural de Ortega, sin parangón en la España del siglo XX, consistió en el caso de la filosofía en abrirle un espacio, acarrear materiales para ese espacio hasta colocarla a la altura entonces vigente en Europa<sup>6</sup>, consiguiendo así interés y respeto para la labor filosófica. Si, *además*, iba a surgir y consolidarse en España una nueva filosofía original, que pudiese competir incluso con ventaja con filósofos contemporáneos de otras latitudes, es cosa que no se deduce de lo anterior ni su eventual imperfección limita la importancia de aquella labor. Con ello no se está diciendo, como es obvio, que las empresas intelectuales que lideró Ortega sean completamente ajenas al tipo de filosofía que defendió, sino que sus respectivos resultados deben valorarse con medidas distintas.

Debe notarse, sin embargo, que la actitud vital del filósofo creador y del guía intelectual es distinta: mientras que el primero necesi-

---

<sup>3</sup> P. CERZO, *La voluntad de aventura* (Barcelona, Ariel 1984), p. 421.

<sup>4</sup> *Prólogo para alemanes: Obras completas*, VIII, 2 ed. (Madrid, Rev. de Occidente 1965), p. 16.

<sup>5</sup> *Prólogo para alemanes*: OC, VIII, 55.

<sup>6</sup> En este sentido son muy importantes estudios ya clásicos y discutidos como los de C. MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset* (Madrid, Alcalá 1968) o N. R. ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas* (Madrid, Gredos 1979). Poco aportan, como cabía esperar, las hermenéuticas venerativas.

ta un gran capacidad de ensimismamiento e incluso de soledad, el intelectual gusta de una gran vida social y necesita el calor del público que le escuche y le aplauda en los temas de actualidad. Alguien ha visto esto como una fuerte y permanente tensión entre la filosofía y la política en el caso de Ortega<sup>7</sup> y ha sido frecuente llamar la atención sobre la necesidad con la que Ortega vivía la tertulia como su medio vital<sup>8</sup> en el que apoyar su trabajo y reafirmar su indiscutido liderazgo. Ello supone necesariamente que en su obra hay un amplio volumen de escritos circunstanciales cuyo interés filosófico es muy escaso; pero cuando se encuentre con una soledad y tiempo libre, antes siempre anhelados y luego impuestos, no será capaz de asumir esa retirada del primer plano de la actualidad y buscará nuevos auditorios de escasas exigencias filosóficas. No me ocuparé aquí de esta labor intelectual, de sus éxitos ni de sus posibles frustraciones.

El tema al que desde ahora quiero referirme afecta directamente a “la filosofía” de Ortega y se interroga por el significado de que las anunciadas como sus obras fundamentales no llegasen a escribirse y, por tanto, no existan. Preguntar por algo ausente parece ocioso, si no fuese que esa ausencia propició un determinado concepto de filosofía que, al ser Ortega “el filósofo” español más conocido y a veces el único, se convierte en modélico e incluso en normativo de lo que “la filosofía” debe ser, no sólo en España sino en muchos países de habla hispánica. Esto es así hasta el punto de que, por paradójico que parezca, el hecho diferencial de la filosofía hispánica (frente a la francesa o la alemana) terminó siendo lo que su máximo mentor veía como un vacío que buscaba rellenar. El hecho es tan notorio que los estudiosos de Ortega, cuando proceden de la filosofía, parecen perder de vista el conjunto de la obra y, cuando proceden de otras zonas del saber, apenas encuentran entre la vorágine de su labor intelectual algún lugar para su ocupación con la filosofía.

Esta ocupación en un momento identificable de la vida de Ortega pasa a ser algo más que un vago centro unificador de temas muy diversos o el trabajo de un serio profesor universitario. Es posible que durante un largo tiempo Ortega creyese que la forma que necesitaba la filosofía en su labor cultural y en el siglo XX, una vez que parecía claro que los grandes sistemas modernos se habían desmoronado,

---

<sup>7</sup> J. L. ABELLÁN, *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática* (Madrid, Espasa Calpe 2000), p. 54.

<sup>8</sup> Por ejemplo, la última y mejor documentada biografía de Ortega: J. ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset* (Barcelona, Mondadori 2002), pp. 221-222.

era una filosofía popular, sugerente y fragmentaria y sin especiales ambiciones sistemáticas ni grandes exigencias de rigor. Es cierto que estaba la obra minuciosa de Husserl, que Ortega conocía y al que tardíamente insistirá en proclamar como “el filósofo que, sin comparación posible con nadie, ha ejercido mayor influencia en las investigaciones filosóficas de todo el mundo durante lo que va de siglo”<sup>9</sup>; pero el Husserl que Ortega va conociendo es el de sus fragmentarias publicaciones y la fenomenología es para él fundamentalmente un instrumento filosófico, mientras que la superación del “idealismo”, que para Ortega Husserl encarna en su expresión más cuidadosa, es “el tema de nuestro tiempo”<sup>10</sup>. En este contexto es perfectamente comprensible que Ortega intuyese inmediatamente la importancia de *Ser y tiempo*, una filosofía a la altura del siglo XX que no estaba contaminada del tradicional “racionalismo” y, por otra parte, hacía ver de manera inmediata que la alternativa entre el artículo de periódico o el tratado escolar del *Gelehrte* alemán era falsa. La obra de Heidegger marcaba un nivel respecto al rigor y carácter sistemático exigible a una filosofía del siglo XX y suscitaba en Ortega desde el principio sentimientos encontrados y nunca del todo aclarados.

Por una parte, Heidegger es para Ortega un modelo de lo que hoy debe ser una filosofía a la altura de los tiempos; por otra parte, es una medida del grado de rigor y densidad filosófica que debe alcanzar cualquier filosofía que busque rivalizar con ella. Ortega entrevió rápidamente la importancia de la obra de Heidegger, la cual, sobre el hilo conductor de algunos temas concretos que parecían afines, le reveló retrospectivamente las posibilidades filosóficas que podían encerrar algunas ideas suyas anteriores, si conseguía darles la forma y el desarrollo adecuados; desde el principio, Ortega vio en Heidegger un rival, perspectiva que se irá ahondando a medida que

---

<sup>9</sup> *Sobre la razón histórica*: OC, XII, 285. Unos años antes lo llama inopinadamente “mi maestro”: *Id.*, 179.

<sup>10</sup> Este es, en mi opinión, el marco de una posible inserción del conjunto de la obra de Ortega en la historia del movimiento fenomenológico, lo que parecen proponer los valiosos análisis de J. SAN MARTÍN, *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación* (Madrid, Tecnos 1998), seguido de cerca por C. MORENO, *Fenomenología y filosofía existencial. II: Entusiasmos y disidencias* (Madrid, Síntesis 2000, pp. 55-74). Si esto es un intento de encontrar un lugar a Ortega en la Historia de la filosofía, tiene, a mi modo de ver, una dificultad: sólo una parte pequeña de la obra de Ortega se podría considerar “fenomenología” (disidente o no) y en el conjunto del movimiento fenomenológico Ortega no pasaría de ser una figura de segunda fila.

algunos de los que pasaban por discípulos suyos parecen entregarse afanosamente al estudio de la obra del filósofo alemán en detrimento del liderazgo filosófico al que Ortega estaba naturalmente habituado dentro de su medio; por eso, “para Ortega el pensamiento de Heidegger llegó a ser cuestión de vida o muerte, la espina que lleva clavada en los últimos veinticinco años”<sup>11</sup>. Parece claro que Ortega entendió *Ser y tiempo* desde su propia filosofía como un libro antropológico (o, a lo sumo, metafísico) cuya meta final era un análisis de la vida humana, algo que hoy parece claro que pasa por alto la verdadera innovación de la obra; pero esta cuestión, hoy sobradamente conocida, no resulta tan extraña puesto que *Ser y tiempo* es una obra de gran dificultad cuya influencia inicial dependió en buena medida de incomprendimientos y, si Ortega captó inmediatamente la afinidad de algunos temas sueltos, también es verosímil que todos sus intentos de superar a Heidegger estén condicionados por esa incompreensión inicial, con lo que al final sus pensamientos discurren por caminos divergentes<sup>12</sup>. Nunca sabremos si resultó beneficioso para la filosofía de Ortega tomar a *Ser y tiempo* como una especie de desafío personal; lo que parece claro es que el filósofo español no fue capaz de inmunizar su filosofía frente a críticas como las que pone en juego el programa filosófico de Heidegger.

## 2. ¿Segunda navegación?

Ortega recibe el impacto de Heidegger en un momento clave de su biografía. Ha desarrollado un amplio trabajo intelectual, ha estimulado y encaminado muchas energías, ha conseguido valiosos adeptos para la causa de una profunda reforma filosófica en España. En torno a sus cuarenta y cinco años la gran obra de Heidegger hace surgir en él la necesidad de una recapitulación de lo ya alcanzado y un programa de futuro asentado en eso ya conseguido; no se tratará de un viraje (*Kehre*), como le sucederá a Heidegger una década después, sino de una labor de radicalización y fundamentación en lo

---

<sup>11</sup> A. REGALADO GARCÍA, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger* (Madrid, Alianza 1990), p. 27.

<sup>12</sup> Esta es la tesis, que parece sólida, del largo análisis de P. CEREZO, *La voluntad de aventura*, pp. 302-338. También es la tesis que se deduciría del citado libro de A. Regalado García, al que, en mi opinión, le sobra una constante polémica soterrada que no añade nada a sus análisis.

hasta ahora disperso. Eso no va a acontecer inmediatamente porque Ortega está enfrascado aun en las urgencias de una actualidad en la cual se siente y hacen que se sienta insustituible. Su viaje a Argentina a finales de 1928 le dará la ocasión para mostrar una voluntad sistemática en un pensamiento que invoca *El tema de nuestro tiempo* (1923) como obra germinal de una novedosa filosofía en la que la vida aparece como la realidad radical (metafísica) y la razón vital es la nueva tierra prometida en el eclipse de la moderna razón pura. De vuelta en España Ortega rehizo y completó estos avances programáticos que avanzó en un curso abierto, titulado *¿Qué es filosofía?*, cuyas vicisitudes son de todos conocidas. En las últimas lecciones hay unas muy comentadas referencias a Heidegger en las que comienza la retahíla —que luego se convertirá en obsesión— de reclamaciones sobre la prioridad cronológica respecto a Heidegger en distintos conceptos<sup>13</sup>, lo cual en todo caso sería una cuestión filosóficamente irrelevante, como el propio Ortega defenderá cuando desautoriza los múltiples estudios sobre los “predecesores” de Descartes; sin embargo, todavía se reconoce que fue Heidegger “en el análisis de la vida quien ha llegado más adentro”; se refiere también Ortega al heideggeriano “cuidado” (*Sorge*) que le parece un tema afín a su idea de la vida como “preocupación”<sup>14</sup>. Ortega no publica el curso de Argentina ni tampoco el de Madrid, cosa sorprendente en un publicista febril que hasta entonces parecía escribir sólo para publicar, pero quizá ahora se da cuenta de que, si se ha de tomar la filosofía en serio, estos esbozos no estaban maduros y desde luego de ninguna manera podían rivalizar con un pensamiento de la densidad del de Heidegger.

Un poco antes del viaje a Argentina, a comienzos de 1928, Ortega publicó un trabajo incompleto en el que, en medio de una fuerte polémica con el positivismo histórico, postula una “historiología” como arsenal conceptual que sirva para la elaboración del discurso

---

<sup>13</sup> Aquí el de “existencia” que Ortega cree sinónimo de “vida”, suponiendo además implícitamente que el concepto tradicional de “existencia” reflejo el complejo sentido del heideggeriano *Dasein*: cf. *¿Qué es filosofía?: Obras completas*, VII, 3 ed. (Madrid, Rev. de Occidente 1969), p. 416. En esta misma línea, la amplia reclamación de prioridades y los amargos reproches a sus discípulos que aparecen en la larga nota de *Pidiendo un Goethe desde dentro* (*Obras completas*, IV, 6 ed. [Madrid, Rev. de Occidente 1966], pp. 403-404), no sólo son injustos, sino que se vuelven contra Ortega porque muestran que traspuso a Heidegger en otro tipo de filosofía que precisamente Heidegger intentaba “destruir”.

<sup>14</sup> *¿Qué es filosofía?:* OC, VII, 436

histórico, algo que anticipa el posterior escoramiento hacia la razón histórica. Una cita de Heidegger, a sólo escasos meses de la publicación de *Ser y tiempo*, hace referencia en un nota al “ser-hacia-la-muerte”, tema sobre el que en el filósofo alemán aparecen “finas verdades y finos errores”<sup>15</sup>. En cambio, Ortega parece ignorar siempre a Heidegger en el tema fundamental de la historicidad, cuestión que suele colocar en el haber de Dilthey, a pesar de que, según todas las apariencias, fue Heidegger quien le hizo ver la importancia filosófica de Dilthey. Pero estos apuntes van a quedar interrumpidos por la vorágine de la actualidad que significó el final de la dictadura, la proclamación de la república y la intervención activa en la política, de la que se alejará decepcionado en el otoño de 1932.

En este punto (pronto cumplirá cincuenta años) Ortega recopila su dispersa obra anterior y hace un balance para orientar su producción futura. Ortega cree que su trabajo “intelectual” ha tenido éxito y en esa línea sólo se necesita continuidad, pues “quiero expresar mi convicción radical de que el espíritu español está salvado” y, sobre esta base, es necesario abrir otros caminos: “Para actuar sobre ellos [los lectores] son menester armas de mayor calibre y alcance que el artículo de periódico, aunque éstos son hoy en todas partes un instrumento esencial. Es, pues, lo más probable que mi labor futura consista principalmente en forja de libros (...). Empieza, pues, nueva tarea: ¡Al mar otra vez, navecilla! ¡Comienza lo que Platón llama la segunda navegación!”<sup>16</sup>. En estos conocidos párrafos quiero llamar

---

<sup>15</sup> “La ‘Filosofía de la Historia’ de Hegel y la historiología”: OC, IV, 541. Es muy llamativo el escaso interés por Hegel que muestra Ortega cuando en el tema de historia parece que podía haber provocado una discusión fructífera; en este contexto la conferencia de 1931 “En el centenario de Hegel” (*Obras completas*, V, 7 ed. [Madrid, Rev. de Occidente 1970], pp. 411- 419) es decepcionante y sólo disculpable porque en esa fecha Ortega está en la vorágine de la política activa; sin embargo, quizá a la larga esto llevó a un concepto ficticio de “idealismo” que hacía difícil su programática superación: cf. a este respecto J. L. MOLINUEVO, *El idealismo de Ortega* (Madrid, Narcea 1984).

<sup>16</sup> “Prólogo a una edición de sus Obras”: *Obras completas*, VI, 7 ed. (Madrid, Rev. de Occidente 1973), pp. 353-354. Lo cierto es que una década antes Ortega ya había anticipado algo similar: “Hasta ahora fue conveniente que los escritores españoles de esta ciencia [la filosofía] procurasen ocultar la musculatura dialéctica de sus pensamientos filosóficos tejiendo sobre ella una película con color de carne. Era menester seducir hacia los problemas filosóficos con medios líricos (...). Es, pues, buen tiempo para el segundo paso y comenzar a hablar de filosofía filosóficamente”: “Ni vitalismo ni racionalismo”: *Obras completas*, III, 6 ed. (Madrid, Rev. de Occidente 1966), p. 270. Es obvio que ese segundo paso quedó aplazado.



la atención sobre que la nueva singladura no se refiere a la labor publicística del intelectual, que simplemente tiene que continuar, de tal modo que si el diagnóstico sobre la salvación del espíritu español estuviese trágicamente equivocado, sería “el intelectual” su responsable. Lo que lleva a hablar de una segunda navegación es que, *además*, Ortega se ocuparía principalmente de “libros” y es de suponer que ante todo de los libros fundamentales, que son libros de filosofía. Por tanto, si no llegaron a fraguar como tales “libros”, habría que concluir que esta segunda navegación no pasó de los preparativos, cualquiera que sea el interés de los materiales trabajados y su grado de elaboración. No vale frente a ello la reiterada salida de que el término “filosofía” se puede utilizar de muchas maneras, pues es el propio concepto de Ortega y las exigencias por él reclamadas las que no recibieron cumplimiento filosófico satisfactorio; por tanto, lo que él consideraba el fundamento de su filosofía es una filosofía no escrita. En este sentido, la “segunda navegación” no llegó a hacerse a la mar.

La situación es de sobras conocida y ha generado todo tipo de lubricaciones. No falta quien opine que el talento de Ortega no era el de un filósofo sistemático, otros piensan más bien en el convulsionado entorno que le tocó vivir en sus últimos años, y no falta quien crea que fueron las circunstancias personales adversas las que frustraron lo que parecía un animoso proyecto. No niego que muchos de esos factores sean reales, pero aquí no voy a fijarme en el estado del mar ni tampoco en el ánimo del navegante; simplemente voy a esbozar la dificultad interna del proyecto, la gran distancia que existe en filosofía entre un esbozo y su pleno desarrollo filosófico, y la imposibilidad en la que de hecho se vio Ortega a la hora de articular sistemáticamente los distintos elementos que configuraban su pensamiento. Es ese estado de esbozo en que han quedado las que, siempre en opinión de Ortega, debían ser sus obras filosóficas fundamentales lo que hace problemático el puesto que corresponde a Ortega en el complejo mundo filosófico de la primera mitad del siglo XX.

El breve lapso de tiempo que va entre su retirada de la política en 1932 y los hechos trágicos de 1936 es el más centrado y prometedor en esa ansiada estructuración sistemática de *la filosofía* de Ortega. Desde el punto de vista biográfico, estaríamos ante la oportunidad decisiva de su vida, si hemos de creer sus propias palabras: “De treinta a cuarenta y cinco años corre la etapa en que normalmente un hombre encuentra nuevas ideas; por lo menos, las matrices de su

original ideología. Después de los cuarenta y cinco viene sólo el desarrollo pleno de las inspiraciones habidas entre los treinta y los cuarenta y cinco”<sup>17</sup>. Parece notorio que, sin desentenderse de los problemas la actualidad, Ortega busca en todos los frentes el “desarrollo pleno” de lo que no pasaban de ser “inspiraciones” o “matrices” ideológicas.

Sus cursos universitarios se hacen filosóficamente más sistemáticos. A algunos les extraña que Ortega haya dejado inéditos la mayoría de esos cursos, pero eso parece lógico si se piensa que trataba temas fundamentales de su filosofía y eran parte de los “libros” que requerían una elaboración teórica y una perfección expositiva muy exigentes; por otra parte, los cursos universitarios de Ortega, al revés de lo que sucede en otros casos conocidos de la historia de la filosofía, no tenían que representar la elaboración y exposición definitivas de un pensamiento original porque en su concepción de la universidad ésta sólo toca la zona creadora de la ciencia y del pensamiento en la medida en que ya está suficientemente metabolizada para que pueda ser asequible al estudiante medio y, en este sentido, los cursos de Ortega no deben compararse con los de Husserl, ni siquiera con los numerosos cursos de Heidegger que ahora aparecen como preparatorios de su gran obra<sup>18</sup>.

Ortega aprovecha todas las ocasiones para insistir en las posibilidades inexploradas que cobijan las “inspiraciones” de su pensamiento y anunciar incontables veces la inminente publicación de su “pleno desarrollo”, publicación que hará ver a plena luz la novedad y el alcance de su filosofía. En 1935 Ortega pudo ofrecer un programa sistemático y desarrollado de lo que sería el núcleo central de su filosofía; ese programa no es, a todas luces, la obra que tanto ansiaba, pero se publicará primero en traducción al inglés como *Toward a Philosophy of History* para formar parte de un homenaje a E. Cassirer y luego en español con el título definitivo *Historia como sistema*. Cualquiera comprende el largo trecho que queda por recorrer entre este programa detallado y su realización sistemática en una obra que pudiese rivalizar con *Ser y tiempo*, por cierto en un momento en que Heidegger ya establecía claras distancias con aquella obra; pero Ortega nunca fue más allá de ese programa, sino que repetirá inconta-

---

<sup>17</sup> *En torno a Galileo*: OC, V, 49.

<sup>18</sup> Reléase *La misión de la Universidad*: OC, IV, 340-351 y téngase presente la gran influencia de este libro en los planes de estudios puestos en marcha en esos años.

bles veces las mismas frases, que literariamente suelen estar muy logradas, pero que incluso terminan perdiendo su frescura y fosilizadas en tópicos. Por ello, es una cuestión sin importancia determinar si alguien (M. Zambrano) vio en el despacho de Ortega un montón de hojas bajo el título anunciado o querer reconstruir lo que podían haber sido los temas fundamentales a tratar; en filosofía una obra que se quiere fundamental sólo existe una vez que se ha realizado y, a menos de un descubrimiento totalmente inesperado, eso no existe en el legado de Ortega.

Es comprensible que a algunos lectores, incluso simpatizantes de Ortega, la lectura de sus últimos escritos les resulte filosóficamente penosa: todos comienzan con sonoras fanfarrias que anuncian recónditos y decisivos descubrimientos para con rapidez olvidar las cuestiones fundamentales y perderse en desarrollos muchas veces interesantes y sugerentes, pero marcadamente periféricos. Por eso decíamos que *filosóficamente* la “segunda navegación” no pasó de los preparativos y la razón básica de ello quizá pueda explicarse con palabras del propio Ortega en 1940 dentro de un curso en Buenos Aires al referirse a lo que para él es la línea básica de la historia de la filosofía en el siglo XX, es decir, los ensayos para fundamentar la filosofía en la idea de la vida; esos ensayos serían básicamente “cuatro, de los cuales el primero, el más genial, el iniciador fue hecho hace ochenta años por Dilthey; mas, por desgracia, en modo tan insuficiente que, por razones sorprendentes que expuse hace años en el estudio ‘Guillermo Dilthey y la idea de vida’, no nos ha servido de nada y hemos tenido que redescubrirlo cada uno por nuestra cuenta. El segundo ensayo –cronológicamente, pero el más insuficiente en cuanto a su exposición o formulación impresa– es el mío dado a conocer en cursos universitarios y en dos o tres publicaciones en Inglaterra y en Alemania. El tercero, de Jaspers, un psiquiatra, un médico que a destiempo se transmutó a la filosofía e hizo una interpretación con ciertos atisbos pero insuficiente por falta de técnica. Y el último, el de Heidegger; el cual es, sin duda, admirable, pero se ha quedado perlático y como paralítico en su primer compás de espera”<sup>19</sup>. No importa ahora la extraña composición que hace Ortega de la línea filosófica que le parecía más viva con materiales que hoy nos parecen heterogéneos; tampoco es decisiva su insistencia en hacer sinónimos filosóficos “vida” y “existencia” y dar por hecho que este segundo término (y, por tanto, el primero) dicen en

---

<sup>19</sup> *Sobre la razón histórica*: OC, XII, 192.

Heidegger lo mismo que *Dasein*; pero, si se admite su periodización, habrá que decir que la filosofía de Ortega pertenece a un fase anterior a la de Heidegger e incluso, con terminología de Ortega, podríamos sospechar que pertenecen a generaciones filosóficamente distintas<sup>20</sup>. El texto citado resulta patético porque implícitamente Ortega está reconociendo que su filosofía, que nunca pasó de esbozo, pertenece a una fase ya superada en el desarrollo del tema y aquí sí cabe pensar en “una cierta inseguridad del filósofo en lo que iba haciendo”<sup>21</sup>; también así se explica la tozudez en seguir disputándole a Heidegger primacías cronológicas, pero igual de evidente resulta que este punto, aun si Ortega tuviese razón, sería irrelevante frente a la evidencia de que *Ser y tiempo* está planteado desde otras coordenadas ajenas a cualquier filosofía de la vida.

### 3. Esbozos y obras fundamentales no publicadas

No parece casual que Ortega no llegase a escribir las obras que consideraba nucleares para su filosofía. Los temas enunciados como básicos nos han llegado en una fase de desarrollo que queda muy lejos de la maduración que precisan las obras nucleares en filosofía; al no alcanzarse su articulación sistemática, esos enunciados generan tensiones que parecen destructoras, así como admiten prolongaciones por líneas divergentes. Esto explica que Ortega emprenda una y otra vez estudios cuyo desarrollo se va complicando hasta adquirir dimensiones descomunales e inmanejables<sup>22</sup>. Tampoco parece que

---

<sup>20</sup> No resulta disparatado según los criterios del propio Ortega, no sólo ni principalmente por los seis años menos que tenía Heidegger, sino porque una generación exige “tener la misma edad y tener algún contacto vital”, pero el concepto de edad “no es de sustancia matemática, sino vital” (*En torno a Galileo*: OC, V, 38-40) y es evidente que la primera madurez filosófica de Heidegger es anterior a la de Ortega.

<sup>21</sup> J. ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, p. 459. Es una hipótesis que me parece más satisfactoria que la explicación conspirativa, con defectos importantes de documentación, tejida por G. Morán, *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo* (Barcelona, Tusquets 1998).

<sup>22</sup> Un solo ejemplo elocuente. Cuando su fiel J. Marías le encarga un “epílogo” para su *Historia de la Filosofía* (que precisamente concluía con un capítulo dedicado a Ortega, cuya extensión en toda la obra sólo es parangonable a la concedida a Aristóteles), Ortega le va informando del desarrollo del proyecto y en un determinado momento le anuncia que comprenderá 700 páginas: cf. *Origen y epílogo de la filosofía: Obras completas*, IX, 3 ed. (Madrid, Rev. de Occi-

esté a punto la forma expositiva; si es muy cierto que no existe un género literario específico de la filosofía y se puede hablar con propiedad de “la extravagante fauna literaria que la historia del pensamiento nos presenta”<sup>23</sup>, esto no puede entenderse como una patente de corso, pues al menos en una obra fundamental y (fundamentadora) hay un género que debe quedar descartado; si “el ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita”<sup>24</sup>, parece lógico pensar que no es un género adecuado para obras que pretenden ser filosóficamente fundamentales<sup>25</sup>. Otra cuestión totalmente distinta es que Ortega defienda que el hecho de que sus obras tengan valores literarios no debe descalificarlas como obras de pensamiento, pero esto no significa, como tantas veces se ha querido entender, que Ortega defienda una disolución de la filosofía en puras creaciones literarias; es más, tiene plena conciencia de que, al margen de sus posibles valores literarios, son distintas las actitudes respecto al lenguaje en el filósofo y en el escritor: “La misión del escritor no es pensar, sino decir, y es un error creer que el decir es un medio y nada más (...). Al pensar, el lenguaje se transforma en puro soporte de las ideas, de suerte que sólo éstas quedan —o deben quedar— visibles, mientras que el lenguaje está destinado a desaparecer en la medida de lo posible”<sup>26</sup>; por tanto, en fecha tan tardía como 1953 sigue vigente gran parte de aquel desafío juvenil: “O se hace literatura o se hace ciencia o se calla uno”<sup>27</sup>. No tiene ningún fundamento la idea de que lo específico de la filosofía hispánica sean algunas peculiaridades de Ortega o que los límites dentro de la filosofía de Ortega sean los límites de toda filosofía en lenguas hispánicas.

Cuando Ortega constataba que la tarea filosófica de su tiempo era que “la razón pura tiene que ser substituida por la razón vital, donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación”<sup>28</sup>, el tema no parecía novedoso ni especialmente prometedor.

---

dente 1971), p. 347. Por supuesto, lo encontrado póstumamente es un escrito de unas 70 páginas (que sigue siendo desproporcionado), del que ediciones posteriores del libro de Marías sólo incluirán una parte.

<sup>23</sup> “En torno al coloquio de Darmstadt”: OC, IX, 639.

<sup>24</sup> *Meditaciones del Quijote. Obras completas*, I, 7 ed. (Madrid, Rev. de Occidente 1966), p. 318.

<sup>25</sup> Esta es la línea de argumentación, poco atendida, de E. NICOL, *El problema de la filosofía hispánica* (Madrid, Tecnos 1961), especialmente pp. 206-279.

<sup>26</sup> “En torno al coloquio de Darmstadt”: OC, IX, 635.

<sup>27</sup> “Algunas notas”: OC, I, 113.

<sup>28</sup> *El tema de nuestro tiempo*: OC, III, 201.

“Razón vital” es una propuesta con la que destronar el imperio anterior de la “razón pura” y el propio Ortega parecía pensar que su generación debería consumir sus mejores energías en la labor crítica y destructora propia de las “épocas eliminatorias y polémicas”. Por otra parte, la lucha contra distintas variantes del idealismo es algo que ha proliferado en muchas corrientes desde el siglo XIX, a veces con peligrosas concesiones al irracionalismo; si Ortega no quiere renunciar a la razón, sino insertarla en la dinámica de la vida para evitar sus abusos, entra perfectamente entre los que defienden que “la filosofía no acepta más método de conocimiento teórico que el racional, pero cree forzoso situar en el centro ideológico el problema de la vida, que es el problema mismo del sujeto pensador de ese sistema”<sup>29</sup>; para disipar confusiones, Ortega prefiere evitar en todos los casos el término “vitalismo”, pero no se ve ninguna dificultad para un término como *filosofía de la vida*, término que habitualmente cobija un grupo de filosofías que buscan encontrar en lo específico de la vida (humana) “el principio” de todo el conocimiento y que se encuentran con la dificultad de que, al ser toda vida individual y dinámica, los conocimientos parecen relativizados como funciones de la vida. Por eso, hoy las filosofías de la vida aparecen como un grupo heterogéneo que, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, postulan una “tercera vía” entre los extremos del racionalismo y el naturalismo o del idealismo y el realismo; en definitiva, posturas de transición alimentadas en la vaguedad del término “vida”, cuyas posibilidades filosóficas parecían exigir una rigurosa clarificación conceptual en un término carente de densidad metafísica.

Al atisbar en estas ideas unas coordenadas que le parecen servir para una nueva filosofía, Ortega necesita replantear algunas cosas. No basta con que la vida sea lo primero con que nos encontramos, sino que es preciso que sirva como *principio* último y radical desde el que se puedan medir todas las demás realidades que vayan apareciendo en la vida; es decir, se convertirá en una realidad “metafísica” y Ortega creyó siempre, al modo tradicional, en un concepto fundacionalista de la filosofía: “Tiene que estar siempre buscando un principio más principio detrás del recibido”<sup>30</sup>. Si la vida humana es el

---

<sup>29</sup> “Ni vitalismo ni racionalismo”: OC, III, 272.

<sup>30</sup> *Sobre la razón histórica*: OC, XII, 160. No se ha tomado en consideración que esta concepción puede conectar con su interés por Leibniz, en su origen una ocupación circunstancial a raíz del centenario de su nacimiento, pero cuyo resultado fue *La idea de principio en Leibniz*, otra obra de dimensiones colosales de la que Ortega parece haberse desentendido al redactar una tercera parte

principio último, entonces es el tipo de ente que debe servir para pensar la totalidad y en él debe anclarse el necesario andamiaje conceptual; entonces la vida se convierte en la “realidad radical”, cosa que no es el tópico evidente que parece, sino algo problemático pues la vida es puro fluir que sólo nos es dado con una circunstancia limitada que marca todas sus posibilidades y, por tanto, más bien parece “radicada” en un realidad, una sociedad y una historia con la que tiene que contar. Si la vida es siempre individual e intransferible, si aparece como perpetua movilidad que nunca está hecha, parece que el perspectivismo vital arrastra en su fluir la validez de cualquier conocimiento mientras no se rehaga a fondo –ahora sí– la doctrina de la verdad; en el curso público de 1929, si el tema de nuestro tiempo sigue siendo la instauración de la razón vital y el adversario a partir de ahora es siempre Descartes como personificación del idealismo, aparece otro problema o se resalta un aspecto nuclear del anterior: “La verdad es histórica. Cómo, no obstante, puede y tiene que pretender la verdad ser sobrehistórica, sin relatividades, absoluta, es la gran cuestión. Muchos de ustedes saben ya que para mí resolver dentro de lo posible esta cuestión constituye el tema de nuestro tiempo”<sup>31</sup>. No se descarte que éste sea uno de los temas que terminan por enquistarse a Ortega; si la vida es la realidad radical, exige una ontología del devenir; pero si toda idea es una función del fluir de la vida, una ontología del devenir también será fluyente. Esta es la carga que llega hasta Ortega del anti-racionalismo de las filosofías de la vida y del anti-naturalismo del historicismo; mientras se siga manteniendo en parte el principio idealista (“yo”), aunque se lo quiera equilibrar con otra mitad a su misma altura (“mi circunstancia”), difícilmente se conseguirá el desborde radical que se postula pues continúa la misma estirpe, la de “los últimos nietos de Descartes”<sup>32</sup>.

El primer libro fundamental que se propone Ortega es una *Filosofía de la razón vital* (alguna vez de la “razón viviente”), que debería ser un tratado “metafísico”: si la vida es la realidad radical, exige una metafísica que articule sistemáticamente los conceptos adecuados a su peculiar modo de ser. Ortega rechaza la totalidad de la historia de la metafísica, a la que califica de “eleática”, con lo cual sólo es apta para realidades ya hechas (“naturaleza”), pero resbala sobre la vida

---

del proyecto inicial y que, en cualquier caso, termina resultando periférica respecto al motivo nuclear de su filosofía.

<sup>31</sup> *¿Qué es filosofía?*: OC, VII, 301.

<sup>32</sup> *¿Qué es filosofía?*: OC, VII, 335.

humana que es un “quehacer” que no está nunca definitivamente acabado. Hace falta, pues, *otra metafísica* cuyos conceptos (ser, realidad, cosa, verdad, conocer) se adapten a ese modo de ser de la vida humana y que, en la práctica, se presenta como la inversión de toda aquella metafísica: “Llamo ‘naturalismo’ a todo pensamiento, desde Parménides hasta nuestros días; porque todo él creía –sin excluir a Hegel– que lo que tiene que hacer la inteligencia es buscar en la realidad lo que en ella hay de identidad”<sup>33</sup>; si en este sentido el hombre “no tiene naturaleza, sino que tiene historia”, habrá que postular una metafísica no eleática: “Para hablar del ser-hombre tenemos que elaborar un nuevo concepto no-eleático del ser, como se ha elaborado una geometría no-euclidiana. Ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha”<sup>34</sup>. Pero esta nueva metafísica de raíz heracliteana necesita de la eleática para “invertirla” y toda “inversión” depende de lo invertido mucho más de lo que sería deseable, por mucho que implique la descomunal tarea de desarticular el cañamazo metafísico existente sin garantías de que el resultado mantenga coherencia. Sin embargo, sigue siendo una *metafísica* y, hasta donde parece atisbarse, una “metafísica regional”, por radical que se quiera, pues no es válida para todas las cosas y, por tanto, tendría que radicar los conceptos válidos para las realidades no humanas. El malentendido persistente de Ortega respecto a Heidegger es que creyó que *Ser y tiempo* proponía otra “metafísica” (del *Dasein*) cuando en realidad lo que se ponía en cuestión era la viabilidad de toda metafísica y, por tanto, el desafío de Heidegger exigía una respuesta que se moviese en otro plano que el de la racionalidad lógica, por muy “vital” que se quiera. Lo cierto es que por los años treinta Ortega va abandonando ese proyecto filosófico sin haber avanzado más allá de sus enunciados programáticos, alguno de ellos traducidos en fórmulas literariamente felices.

En 1940 escribía Ortega: “Desde hace cinco años ando rodando por el mundo, parturiento de dos gruesos libros que condensan mi labor durante los últimos dos lustros anteriores. Uno se titula *Aurora de la razón histórica*, y es un grueso mamotreto filosófico; el otro se titula *El hombre y la gente*, y es un gran mamotreto sociológico”<sup>35</sup>; en incontables ocasiones repetirá el mismo anuncio y aquí podemos prescindir del “mamotreto sociológico” porque, cualquiera que sea

---

<sup>33</sup> *Sobre la razón histórica*: OC, XII, 232.

<sup>34</sup> *Historia como sistema*: OC, VI, 34.

<sup>35</sup> *Ideas y creencias*: OC, V, 379.



el juicio sobre lo editado con ese título, es a todas luces complementario del “filosófico”. ¿Substituye la proyectada *Aurora de la razón histórica* a la *Metafísica de la razón vital* como obra básica de la filosofía de Ortega? Si esto parece probable, ¿significa tal substitución algún cambio en el pensamiento del autor? La cuestión no es irrelevante porque todavía en 1935 lo que allí se llamaba *Sobre la razón viviente* era presentado como “un ensayo de una *prima philosophia*”<sup>36</sup>; en este contexto, el cambio de título puede significar tres cosas: que la *Aurora de la razón histórica* es ahora la “filosofía primera”, que la “filosofía primera” queda incluida en ella como una de sus partes o, finalmente, que se abandona la búsqueda de cualquier “filosofía primera”. No es evidente cuál de estas alternativas se impone.

Los continuadores de Ortega no parecen haber prestado atención al problema y dan por sentado sin ulterior análisis que “razón vital” y “razón histórica” son sinónimos, a lo sumo con algún matiz secundario. Es indudable que en uno y otro caso hablamos sustantivamente de “razón” frente a cualquier veleidad irracionalista; pero esto no debe de ser suficiente porque ambas aparecen opuestas antitéticamente a “razón pura” o “razón físico-matemática” que, por limitado que deba ser su uso, también es “razón”. Parece claro que lo que especifica la razón como “vital” no es lo mismo que lo que la determina como “histórica”; si entendiésemos la razón “histórica” como ampliación de la “vital”, el problema que se plantearía es que el significado de los hechos históricos sólo es relevante en tanto que recurso variable para una vida no sólo cambiante, sino en su ultimidad individual e intransferible; si, por el contrario, entendemos la razón “vital” como una etapa de la “histórica”, entonces no pasaremos de una fase transitoria de la humanidad y sus pretensiones metafísicas no correrían mejor suerte que la metafísica de raíz eleática. Hay profundas tensiones entre la concreción “vital” e “histórica” de la razón; no haber conseguido una articulación sistemática clara entre ellas es una de las lagunas filosóficas de la obra de Ortega, que dejaría un hueco abierto para que, de una u otra manera, asome la amenaza de relativismo, contra la que Ortega lucha denodadamente.

El término “razón histórica” había sido puesto en circulación por Dilthey, encontrándose así con un descomunal problema porque en toda la tradición esas dos palabras parecían expresar una contradicción en los términos y Dilthey, que sólo buscaba un espacio al lado

---

<sup>36</sup> *Historia como sistema*: OC, VI, 38.

de la “razón pura” de las ciencias de la naturaleza, fue incapaz de una vertebración sistemática de la razón histórica sin que el fluir histórico arrastre cualquier intento de permanencia racional. La influencia de Dilthey sobre Ortega está fuera de duda (en todo caso, lo que se discute es el momento y la intensidad). Ortega se vuelve a la historia para dar concretez a la vida humana porque, si bien ésta es un *faciendum*, los recursos con los que configura el futuro no son creados arbitrariamente por el individuo, sino que dependen de nuestra inserción en la historia: “La grande y, a la vez, esencialísima, elementalísima averiguación que va a hacer el Occidente en los próximos años (...) es que el hombre es, por encima de todo, heredero. Y que esto y no otra cosa es lo que lo diferencia fundamentalmente del animal”<sup>37</sup>. El peso de esta herencia es tal que Ortega llega a apuntar que se pueda hablar de un auténtico conocimiento del futuro en historia porque los recursos de que disponemos están dentro de unos márgenes heredados; no obstante, esto no significa ningún necesitarismo histórico porque con una misma herencia se pueden hacer cosas distintas.

“Aurora de la razón histórica” parece ser la denominación de una nueva edad de la historia (¿occidental?), consecuencia de la pérdida de la fe en el cientificismo: “Cuando den fin las luchas presentes es probable que el hombre, con furia y ansia hasta ahora desconocidas, se ocupe en absorber pasado en proporciones y con vigor y exactitud nunca vistos: es lo que llamo y anuncio desde hace tantos años como *aurora de la razón histórica*”<sup>38</sup>. El fundamento de esta predicción orteguiana es que la vida humana como quehacer sólo se hace concreta en la historia y, por tanto, sólo es posible entender nuestro presente como resultado del pasado en que se apoya: “Ese pasado no es pasado porque pasó a otros, sino porque forma parte de nuestro presente, de lo que somos en la forma de haber sido; en suma: porque es *nuestro* pasado”<sup>39</sup>. ¿Cómo es posible que el pasado pueda pervivir en el presente y cómo es posible su “reviviscencia”? “Razón histórica” no significa tan sólo que es en la historia donde se encuentran las figuras concretas de la razón, sino la necesidad de sacar a la luz la razón que actúa en el curso histórico: hay en él una estructuración inmanente en la que no todos los factores pertenecen al mismo orden ni gozan de la misma movilidad. La conocida distin-

---

<sup>37</sup> *Sobre la razón histórica*: OC, XII, 198.

<sup>38</sup> *Origen y epílogo de la filosofía*: OC, IX, 362.

<sup>39</sup> *Historia como sistema*: OC, VI, 39.

ción orteguiana entre “ideas” y “creencias” responde a esta sistematicidad y Ortega ha repetido la expresión de que “las ideas las tenemos, mientras que en las creencias estamos”, lo cual no quiere decir que las creencias sean suprahistóricas<sup>40</sup>, sino que muestran la larguísima duración del substrato básico en que se apoya la infinita variabilidad de las cosas humanas; no se olvide, además, que la explicación orteguiana de las crisis históricas es la de momentos en los que se desmoronó una creencia y aun no se asentó otra. Ortega parece pensar que esto no llevará al relativismo; la historia de la razón develará verdades que están por encima de la mutabilidad sin que sea preciso desbordar el marco intrahistórico, algo que parece difícil porque, mientras nos encerremos en el ámbito intrahistórico, no parece que podamos alcanzar otra cosa que constantes, las cuales, por universales que se quieran e incluida “la situación en que *consiste* ser hombre”, serán siempre empíricas y no parece que dentro del devenir histórico se pueda encontrar una medida que lo trascienda.

Finalmente, la razón histórica debe propiciar una profunda reforma del modo de escribir los relatos del acontecer histórico. Es claro que se trata de una “razón narrativa”<sup>41</sup>, pero Ortega lucha contra un positivismo histórico que reduce la Historia a crónica de sucesos sin importancia, del mismo modo que en el extremo opuesto quiere evitar la imposición de categorías filosóficas a la Historia; por el contrario, “por historia entiendo el estudio de la realidad humana desde el más remoto pasado hasta los hombres presentes inclusive”<sup>42</sup>. Este parece ser el cometido de la “historiología”, neologismo en el que Ortega no insistió mucho, pero que designa algo que va más allá de una mera disputa metodológica y, por tanto, exige un fundamento “metahistórico” para conseguir que el tema de la Historia sea la vida real de los hombres y la riqueza de nuestro presente: “Por eso ha de entenderse en todo su rigor la expresión ‘razón histórica’. No se trata de una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente, *lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva*

---

<sup>40</sup> Creo que es falso que “las creencias vienen a ser un *a priori* de la razón histórica, equivalentes a los juicios sintéticos *a priori* de la razón pura” (A. REGALADO, *El laberinto de la razón*, cit., p. 189). Cuando Ortega habla de *a priori* dentro de la Historia (Cf. “La ‘Filosofía de la Historia’ de Hegel y la historiología”: OC, IV, 530-537) se está refiriendo al modo de elaborar el relato histórico; más tarde (*Historia como sistema*: OC, VI, 41) afirma con rotundidad que “la razón histórica es, como la física, *a posteriori*”.

<sup>41</sup> *Historia como sistema*: OC, VI, 40.

<sup>42</sup> *Una interpretación de la Historia universal*: OC, IX, 74.

*razón*, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías”<sup>43</sup>. Si esto fuese realidad alguna vez, ¿no se resolvería la filosofía en una “Historia (racional) de la razón”? ¿Significará esto algún apunte de Ortega que habla de una especie de superación de la filosofía misma? “Sin que yo pretenda expresar opinión formal sobre el asunto, me permito insinuar la posibilidad de que lo que ahora empezamos a hacer bajo el pabellón tradicional de la filosofía no es una nueva filosofía, sino algo nuevo y diferente frente a toda filosofía”<sup>44</sup>. Es bastante claro que en esta hipótesis la razón histórica exigiría un desarrollo mucho más amplio y riguroso que el de su proclamación programática.

No se trata, pues, de imponer a la obra filosófica de Ortega una medida que sería externa, sino de examinar el cumplimiento de las exigencias que él mismo se puso y que parecen emanar de su concepto de filosofía. El que esas exigencias no hayan recibido adecuado cumplimiento, quizá porque eran excesivas, arroja una y otra vez incertidumbres sobre el alcance final de la filosofía de Ortega, que ya van a resultar difíciles de ahuyentar. “Razón histórica” parece significar razón que rige la historia, razón que se revela y se perfila en la historia y razón que se entiende mediante la explicación racional del curso histórico; en todo caso, algo de gran dificultad y complejidad que, como no podía ser menos, muestra claras huellas de las circunstancias peculiares propias de una etapa de la historia de la primera mitad del siglo XX. No obstante, ello no debería comprometer la importantísima labor cultural desplegada por Ortega en el campo de la filosofía ni tampoco su gran talento para tratar en español elegante complejas cuestiones filosóficas.

*Febrero 2005*

Antonio Pintor-Ramos  
Facultad de Filosofía  
Universidad Pontificia de Salamanca

---

<sup>43</sup> *Historia como sistema*. OC, VI, 50.

<sup>44</sup> *Origen y epílogo de la filosofía*. OC, IX, 397.